



TEMAS FUNDAMENTALES DE ANTROPOLOGIA

J. Novál*

por Francisco Núñez

EL LIBRO Y SU CONTENIDO.

En el Prefacio dice el Autor que se trata de una colección de resúmenes antropológicos, escrita hace ya algún tiempo, y que —a pesar de que algunos datos hayan podido envejecer “un tanto”— publica “creyendo que, en un país en el que la enseñanza de la antropología recién se inicia, aún puede desempeñar su modesto papel”.

El índice de la obra es el siguiente: I. El hombre en el registro del tiempo. — II. Las variedades humanas. — III. Avances prehistóricos. — IV. Las disciplinas antropológicas. — V. El concepto de cultura.

I. *El hombre en el registro del tiempo.*

En este estudio sobre el hombre “último animal que se presentó en el registro geológico” (p. 11), el Autor comienza afirmando que la historia de la tierra es narrada por la cosmología, que va desde la formación del planeta hasta la de sus primeros océanos, y la geología, que se inicia con el surgimiento

de las rocas sedimentarias y llega hasta el presente. “La primera es altamente especulativa. La segunda se conoce con mayor precisión. De ésta diremos algunas palabras” (p. 7).

Después de enumerar las eras y períodos en que los geólogos dividen una historia de más de dos mil quinientos millones de años, llega al pleistoceno o edad del hielo, que se inició hace alrededor de un millón de años, caracterizado especialmente por las glaciaciones tanto en el Nuevo como en el Viejo Mundo. “Sólo nos interesan aquí las segundas, por haber sido allí donde se presentó primero la especie humana. El hombre vino a América cuando ya había adquirido sus características anatómicas actuales” (p. 7).

Posterior al último de los cuatro avances importantes de los hielos —hace veinticinco mil años—, hubo una serie de ajustes del clima, durante los primeros quince mil años, de manera que en el planeta prevalecen condiciones parecidas a las actuales desde hace unos diez mil años —período llamado holoceño o reciente—. Aunque quizá la tierra vaya camino de su quinta glaciación, en cuyo caso

* Universidad de San Carlos de Guatemala. Facultad de Humanidades. Departamento de Publicaciones - Biblioteca del Estudiante de Humanidades, n.º 2, septiembre de 1966, p. 80.

se encuentran aún en el pleistoceno. "En cualquier caso, el pleistoceno es el período del desarrollo del hombre hasta su forma actual" (p. 8).

Así se afirma una evolución que va de los protozoarios y metazoarios del período precambriano, a los mamíferos del terciario, y de éstos al animal humano.

"Hay dos problemas que considerar en relación con la formación y el desarrollo de la vida..., el del origen de la vida no está resuelto por las ciencias físico-químicas y biológicas particulares, aunque se ha avanzado bastante en su formulación lógica" (p. 9). No hay cabida, por tanto, para ninguna otra forma de plantear la cuestión que ésta estrictamente materialista. Y la teoría que presenta a continuación es el ensamblaje de las hipótesis de tres autores.

De Albert Ducrocq —*La lógica de la vida*— toma que probablemente la tierra primitiva se componía de hidrógeno, carbono, nitrógeno y oxígeno, como el medio fluido actual.

De A. I. Oparin —*El origen de la vida*— recoge que "en las potencialidades del carbono y en su capacidad para combinarse con hidrógeno, oxígeno y nitrógeno se halla el 'resorte oculto' que puede generar la materia orgánica no viviente", distinta de los organismos vivientes, pero también de la materia inorgánica. Y de la misma manera que el carbono es potencialmente capaz para la formación de materia orgánica no viviente, ésta en determinadas circunstancias es capaz "de permitir una evolución que conduzca al origen de la materia viva" (p. 9).

Y dadas las condiciones para el surgimiento de la vida —afirma sin más—, ésta comenzó cuando los elementos que constituyen el protoplasma se combinaron y formaron cuerpos coloidales capaces de originar los tres grupos de procesos básicos —según Max Hartmann— de la vida: los cambios continuos de materia y energía con su ambiente, las ma-

nifestaciones de excitación, y sufrir y originar cambios de forma.

A pesar del recorrido hecho, reconoce que el origen de la vida continúa desafiando el conocimiento, ya que la ciencia todavía no ha logrado determinar la estructura atómica y molecular del protoplasma, "unidad de materia situada al pie del árbol de la vida" (p. 10).

El otro problema es el de la evolución, dilucidado en sus líneas generales, desde "hace más de un siglo, mediante una serie de trabajos de distintos científicos, coronados por las investigaciones de Ch. R. Darwin", cuyas proposiciones fundamentales son: variación radiada de las formas de la vida, adaptabilidad y selección natural. Con los trabajos de Gregor Mendel —exhumados por los genetistas modernos a principios de este siglo—, esos mecanismos de la evolución se incorporaron al pensamiento científico (cfr. p. 11).

Al exponer estos mecanismos, el Autor contradice lo que dijo antes sobre "términos estrictamente científicos", con expresiones como "un número incalculable", "un lapso de miles de millones de años". Dice, p. ej., en p. 11: "la materia prima sobre la que opera la selección natural es la mutación genética, que ocurre en los "genes" (o "genos" si se prefiere) y en los cromosomas... Estas (las mutaciones), en un número incalculable y a lo largo de un lapso de miles de millones de años, llevaron la materia orgánica desde los protozoarios hasta el hombre". Y añade, sin introducción alguna y sin posible continuación: "La entrada de la especie humana en el escenario del mundo no tiene nada de sobrenatural."

Para la posición taxonómica de la especie actual del hombre en el reino animal, sigue la clasificación de W. E. Le Gros en *The Fossil Evidence for Human Evolution*: está comprendido en el género "homo", en la familia de los homínidos, éstos en la superfamilia de los hominoideos, rama de los monos catarrinos,

división del suborden de los pitecoideos, que integra el orden de los primates. “En resumen, los hombres, como todos los primates, son animales, ya que no podrían ser vegetales o minerales” (p. 12).

La hipótesis de trabajo no es el hecho de la evolución del hombre, sino el modo en que haya tenido lugar este hecho. “Sea cual haya sido el curso de la evolución, el parentesco del hombre con todos los primates restantes es obvio. Reconocerlo es lo esencial”, en espera de las pruebas que demuestren el curso de esa evolución.

El género “homo”, que abarca al hombre actual y al hombre de Neandertal, se incluye por tanto en la especie de los homínidos, junto con los pitecantropoides de Asia y los australopitécidos del Sur de Africa. Aunque éstos no son considerados “antecesores” del hombre moderno, es posible que del género haya podido surgir una forma que sí sea.

De los pitecantropoides, el hombre de Java (*Pithecanthropus erectus*) y el hombre de Pekín (*Sinanthropus* o *Pithecanthropus pekinensis*), que vivieron en el sureste y este de Asia hace más de seiscientos mil años, podrían estar situados en el árbol genealógico del hombre actual. A partir de éstos ya no podemos hablar de géneros distintos, sino de especies distintas dentro del género homo.

Siguiendo una interpretación provisional de W. E. Le Gros, dirá que hubo una forma de “Homo sapiens” primitiva, en el pleistoceno medio, de la que derivaron las razas actuales y extintas del hombre moderno y la especie diferente del H. neandertalensis.

En cuanto al modo de vida de los homínidos, los de la primera parte del pleistoceno ya habían alcanzado la postura erguida, dejando indicios del uso del fuego y de utensilios. Hace más de cien mil años, en extensas regiones del Viejo Mundo, habitaban seres que fabricaban instrumentos. También tenían cierto grado de organización social y económica que les permitía cazar grandes mamíferos sin

arcos ni flechas. Su empleo de una lengua es una inferencia sólida, y hay evidencia de que enterraban a sus muertos. A lo largo de los últimos cien mil años el hombre adquirió sus características anatómicas modernas; hace no menos de veinte mil años ya había invadido Europa. “Los hombres de las postrimerías del pleistoceno cuyos restos no es dable observar se presentan ya completamente evolucionados. No se conocen todavía los lugares donde el hombre adquirió sus características actuales, aunque posiblemente no haya sido Europa. No se tiene ni se tendrá nunca un registro de los homínidos que podrían haber sido antepasados nuestros (porque, obviamente, no todos lo fueron). No obstante, sabemos que el hombre surgió de manera lenta y difícil, formándose en virtud del trabajo, y no como súbito milagro desvinculado del orden universal de los acontecimientos naturales. El hombre es un fenómeno natural (p. 15).

Las ideas contenidas en este párrafo las irá repitiendo el Autor y estarán en la base de sus afirmaciones y de sus preferencias bibliográficas. Llama la atención el hecho de que no haga la más mínima referencia al plano del espíritu —al alma, al entendimiento, a la voluntad, a la libertad—, al hablar del “Homo sapiens”.

Pero sí aparece la teoría marxista del trabajo, como acto realmente humanizante o productor de lo humano (cfr. *Introducción general*), con lo que el discurso cambia llamativamente de signo. Hasta este punto, se contestaba a la pregunta sobre cómo surge la vida con una teoría de la evolución absoluta, dando como prueba una *cronología* de la evolución biológica. Ahora, en cambio, se habla de lo social como si no se diera ningún salto: lo social también es simplemente biológico, material.

Cita a Engels (*El papel del trabajo en el proceso de transformación, del mono en hombre*, en *Dialéctica de la naturaleza*), que ya en 1876 dedujo algo “que posteriormente habría

de ser apoyado por pruebas abundantes: que el empleo de instrumentos desempeñó en el proceso evolutivo del hombre un papel de extraordinaria importancia" (p. 15). El primer gran paso de la evolución humana fue la marcha erguida. Las extremidades anteriores se convirtieron en un plazo de milenios en manos —órgano del trabajo y fruto también de él—, capaces de ejecutar operaciones muy complicadas y precisas, y cuyo desarrollo influyó en el de todo el organismo. El propio cerebro, necesario, lo mismo que los sentidos, para dirigir la actividad de las manos, también se desarrolló a saltos con la influencia del trabajo. Es posible que el lenguaje haya influido en el proceso, y haya recibido a su vez la poderosa influencia del trabajo ejecutado en grupos. Los homínidos llegaron a una etapa avanzada en el camino de hacerse completamente humanos, cuando dejaron de utilizar los instrumentos tal y como los encontraban, y empezaron a hacerlos. A partir de entonces el proceso fue mucho más rápido. "El trabajo verdadero empezó con la manufactura de instrumentos y fue el trabajo la clave del proceso" (p. 16).

Llega a decir el Autor que tenemos datos de algunos animales, distintos del "H. sapiens", con ciertos rasgos de los que han llegado a inferirse incluso creencias de las consideradas espirituales. "Posiblemente ni la ideología sea un atributo exclusivo del hombre actual" (p. 16). Aún abunda algo más en pruebas —basadas en la anatomía, morfología, pruebas serológicas, etc.— relativas al desarrollo del hombre como animal.

Como era de esperar, el Autor —entrando en los "incierto caminos de la especulación"— afirma que la evolución no tiene por qué encontrar en el hombre su punto final; y cierra el Capítulo con un epílogo que parecería más propio de una obra de ciencia-ficción, pero que procede de la teoría marxista del conocimiento y de su fe en la evolución absoluta: "Podría ocurrir que el hombre no sea siquiera el

producto final del largo proceso. Podría ocurrir que su creciente conocimiento del mundo natural que lo rodea y del mundo social en cuya formación las masas han sido un factor tan importante, conocimiento que le concede progresivamente la libertad de utilizar en su favor las leyes del desarrollo de la naturaleza y de la sociedad, no lo emancipe de la férrea necesidad de la evolución biológica. En última instancia, si la evolución tuvo fuerza suficiente para producir al hombre, ¿por qué no habría de tener la fuerza necesaria para ir más lejos, en la Tierra o en otro lugar del Universo, en algún momento por venir?" (p. 17).

II. *Las variedades humanas.*

Es un estudio de "las grandes variedades geográficas, o razas, en que se ha dividido la humanidad actual" (p. 19).

No puede concretarse la antigüedad de las razas, pero debe ser de más de veinticinco mil años, porque los Cro-Magnon europeos, hoy extintos, "representan una variedad de "Homo sapiens" que ya había terminado de pasar por sus etapas formativas" (p. 19). El concepto de raza no es en los seres humanos tan preciso como en otros mamíferos, pero es obvio que la humanidad se ha diferenciado en tipos suficientemente distintos como para considerarlos razas.

En la antropología física tradicional, según el análisis de los rasgos físicos que la antropometría mide comparativamente, las razas se definirían como poblaciones localizadas en determinadas regiones geográficas, que se distinguen por sus combinaciones particulares de rasgos físicos. Al estilo reciente de la misma disciplina, utilizando los estudios sobre la frecuencia de algunos genes en las distintas poblaciones, las razas vendrían a ser "poblaciones que se diferencian por la presencia de algún o algunos genes". Estas definiciones no

deben considerarse opuestas, sino complementarias (cfr. pp. 19-20).

Para la antropología tradicional, las razas principales serían la caucasoide, la mongoloide y la negroide. Cada una de ellas se divide en varias subrazas. Los aborígenes australianos, a veces son clasificados en una posición intermedia entre varias razas, y otras veces, como prefiere el Autor, son considerados raza (la australoide) por derecho propio. Sigue una descripción de las características (estatura, color del pelo y de los ojos, etc.) y zonas geográficas de cada raza.

Aunque cada una de las tres razas suele dividirse en tres subrazas o subtipos raciales, se prefiere una división más amplia que dé más detalles geográficos (de acuerdo con M. J. Herskovits en *El hombre y sus obras*). La raza caucasoide se considera compuesta de cuatro subtipos: el europeo del norte o nórdico; el europeo central o alpino; el europeo meridional y el mediterráneo de Africa del Norte; y, hacia el Este, el dinárico. Peor definidos están los subtipos mongoloides: los malayos de Indonesia; los chinos del Sur; los del Norte y los mongoles; los siberianos; y, en América, los indios americanos un subtipo, y los esquimales otro. Los negroides africanos están divididos en habitantes del Sahara, de origen negroidercaucasoide; los verdaderos negros de la costa de Guinea; las poblaciones heterogéneas que hablan bantú, de la cuenca del Congo y de Africa Oriental; los pueblos khoisan de Africa del Sur (hotentotes y bosquimanos); los nilóticos de la región de los Lagos de Africa Oriental; y los hamitas de la península etiópica y la región sudeste de la misma. Además esta raza comprende los pigmeos de la selva del Congo, los andamaneses, los vedas de Ceilán, los negritos de las Filipinas, los aetas de Sumatra, y otros parecidos, y los negroides milanesios (cfr. pp. 21-22). En este tema hay diferencias entre los especialistas, y todavía quedan algunos tipos —los aínos, los polinesios— que

suelen ser clasificados en posición intermedia.

No resulta fácil la asignación de una persona a determinada raza, y particularmente, a una subraza, pues hay que trabajar con medias estadísticas —con las que se llegan a prototipos ideales, en cuyo patrón no caben muchas de las personas reales que vemos— y con similitudes, reflejadas en términos de promedios, que los individuos de una región geográfica guardan entre ellos y los distinguen de los de otras. Por eso, la variedad individual es mayor dentro de una sola raza, que entre dos razas vistas como conjuntos (cfr. p. 23).

Entre los criterios que se emplean ahora en los estudios genéticos de las razas el más corriente es el de los tipos sanguíneos, que tienen la ventaja sobre los rasgos físicos externos, de poder expresarse con gran precisión (en porcentajes) y de su menor variabilidad. Aunque estos trabajos han avanzado poco, los resultados obtenidos sugieren que las razas de la antropología física tradicional, también pueden distinguirse por la incidencia diferencial de los distintos grupos sanguíneos (si bien los aborígenes americanos, mongoloides por su origen y muchos de sus rasgos físicos, difieren marcadamente de su tronco original en este aspecto, siguen siendo semejantes a los mongoloides asiáticos en otros factores de la sangre).

Para explicar el origen de las razas, los elementos indispensables son: “la mutación genética, que produce variaciones; la selección natural que opera sobre tales variaciones, de acuerdo con su valor para la adaptabilidad y la sobrevivencia; la *genetic drift*, llamada por Juan Comas (*Manual de Antropología física*) ‘tendencia genética al azar’ que se manifiesta en las migraciones; y la mezcla racial” (p. 23).

Las mutaciones en los genes y los cromosomas producen en los individuos que las sufren nuevos rasgos físicos, que determinan variaciones en los organismos. En el remoto pasado de nuestra especie, los seres humanos

vivían en grupos aislados, practicando la endogamia, y facilitando así el emparentamiento biológico y con él la homogeneización racial. Así, dos grupos separados, aun partiendo de un tronco común, podrían llegar a distinguirse racialmente en algún grado.

“Incluso es posible, como sugirió una distinguida autoridad científica —que el Autor no menciona—, que el primer hombre haya tenido genes de varios tipos para un mismo rasgo (el color del cabello, por ejemplo), susceptibles de manifestarse alternativamente en los ambientes adecuados” (p. 24). No se puede deducir por el contexto qué quiere decir el Autor con esta expresión de “primer” hombre.

Por otra parte, como consecuencia de las emigraciones —terminadas hace unos dos mil años— desde el Ecuador hasta las áreas circumpolares, la especie humana ha vivido durante largo tiempo en ambientes físicos y bajo presiones ambientales diversas, lo que ha favorecido la diferenciación racial. También han colaborado los distintos climas, la variedad de recursos naturales y de riqueza mineral.

Otro de los factores importantes es la “tendencia genética al azar”, que se manifiesta en las migraciones. Cuando una población determinada se separara en dos segmentos, existen muchas posibilidades de que la proporción de genes para ciertos rasgos físicos del grupo original se divida en partes desiguales. Esta diferenciación se multiplica por las nuevas y sucesivas segmentaciones (cfr. p. 25).

El cuarto factor es la mezcla racial. “Cada vez que dos pueblos se encuentran, cualesquiera que sean las circunstancias del encuentro y a pesar de su tendencia a aislarse socialmente en el seno de sus respectivos grupos sociales, se mezclan” (p. 25).

A pesar de todo lo dicho, “los hombres podrían ser aún más diferentes de lo que son, si no fuera por su extraordinaria plasticidad, por su habilidad para subsistir con cualquier

clase de alimentos y por su capacidad, única en las especies, para adaptarse a sus ambientes y a los cambios de éstos por medio de su cultura” (p. 25).

Con esto parece que el Autor llega al momento de afirmar la existencia de la parte espiritual del hombre; pero no: se satisface con una explicación instrumental de ese fenómeno. Y siguiendo a G. Childe en *Qué sucedió en la historia*, dice que a diferencia de los animales no humanos —que llevan su equipo formando parte de sus cuerpos— el hombre cuenta con una serie de accesorios no corporales, que fabrica, utiliza y abandona a su antojo: por ejemplo, tiene dominio sobre el fuego.

Hay una serie de errores, sigue el Autor, que inciden en el concepto de raza, confundiéndola con la manera de vivir de un pueblo, o con su habla. Y no es así: el grupo sociocultural se identifica por sus tradiciones y costumbres, la raza por sus rasgos físicos (cfr. p. 26).

Después de rechazar la existencia de una raza humana pura, se refiere el Autor al tema de la superioridad o inferioridad racial. Los niveles anatómicos, psicológicos y culturales —lo mismo que las diferencias estructurales del cerebro— aún no han sido correlacionadas satisfactoriamente en lo que concierne a las razas actuales. El examen comparativo de los cerebros de distintos grupos raciales todavía no permite sacar consecuencias concretas sobre sus características mentales ni sobre su capacidad para educarse. Se observa en el Autor una absoluta cerrazón a toda explicación de los fenómenos que no sea de tipo materialista, instrumental, determinista: ni siquiera se considera posible.

Y no hay razón científica alguna para negar la existencia de diferencias raciales con significado, y mucho menos —como han hecho algunos— la existencia de las razas. De todas formas, esta reacción antirracista “no

puede decirse que no se haya ajustado a la moral popular de nuestro tiempo" (p. 29).

Y con esta referencia a un tema ya no biológico, introduce el de la existencia del problema racial, que existe sencillamente porque toma como pretexto la existencia de simples diferencias físicas externas (cfr. p. 29). La única solución del problema reside en el cambio de actitud del hombre blanco, que se va encontrando "muy cerca de una situación en la que lo más juicioso consiste en saber ceder". Si, desde una perspectiva cristiana, resulta una pobre razón ésta del simple saber ceder, tampoco acierta cuando, con su mentalidad marxista, afirma que "quizá sea imprescindible referirse específicamente a la lucha consciente de los pueblos cuando se predice el fin de la explotación económica de los seres humanos" (p. 30).

III. *Avances prehistóricos.*

El tercer capítulo —en el que, advertía el Autor en el Prefacio, con frecuencia se deslizan los enfoques históricos de V. G. Childe— es una explicación de la evolución en sus aspectos técnicos, con base en los planteamientos hechos en el capítulo primero (que ahora se toman como absolutamente claros y seguros) y mediante un tanteo de posibilidades (que no deja de desconcertar).

Lo que interesa ahora es lo que pasó en la prehistoria, es decir, en los seiscientos mil años previos a los seis mil de la historia escrita.

Desde que los primeros homínidos aparecen, los arqueólogos ven ciertos utensilios —eolitos— con señales de haber sido utilizados, aunque sin ninguna evidencia que muestre fueron hechos con el fin expreso de servirse de ellos. Más adelante aparecen piedras cuya forma ofrece una razonable seguridad de haber sido lograda artificialmente. Y un poco después aparecen las primeras señales del empleo del fuego.

"Los prehistoriadores designan con el nombre de paleolítico la etapa de actividad homínida que corre paralela al pleistoceno" (p. 32). La piedra fue un instrumento importante, pero también se sirvieron, probablemente, de la corteza, la fibra vegetal, la madera y acaso las pieles, si bien sólo la piedra se ha conservado hasta nuestros días.

Durante el paleolítico inferior y medio —que llegaron a su término hace de 35.000 a 70.000 años— los homínidos empleaban y conservaban el fuego y algunos instrumentos de trabajo.

Y a continuación, el Autor encadena una serie de suposiciones, que constituyen uno de los puntos más llamativos del capítulo: posteriormente los instrumentos serían manufacturados en formas variadas y por técnicas diferentes, reflejando las distintas 'culturas'; hace más de cien mil años hubo homínidos que enterraban a sus muertos, se guarecían en cuevas y vivían en grupos; probablemente ya poseían una lengua; se supone también que tenían creencias de tipo espiritual (cfr. pp. 32-33).

En el paleolítico superior surge la especie "Homo sapiens", siendo los avances tecnológicos mucho mayores, con instrumentos más finos y complejos, manufacturados en forma especializada: láminas de piedra; instrumentos de hueso, asta o marfil; el arco —primer instrumento compuesto— y la flecha; indicios de viviendas, agujas, hilo, vestidos de pieles, utensilios de pesca, de caza colectiva, lámparas, intercambio de productos y, en los campamentos, una vida social más desarrollada. En algunas sociedades europeas, un arte altamente especializado (dejaron algunos instrumentos musicales y pinturas notables).

Después vino una etapa de corta duración (de cinco a seis mil años en algunos pueblos), el mesolítico —transición entre el paleolítico y el neolítico—, cuando la edad de hielo llegaba a su fin (convencionalmente se considera que fue hace unos dieciocho mil años). Tén-

gase en cuenta que “las fechas señalan el momento en que aparece por primera vez en el mundo un acontecimiento de gran importancia para la especie humana, pero no son útiles para medir la evolución cultural de todo el orbe” (p. 42).

Algunos grupos mesolíticos lograron adaptar sus técnicas para no cambiar sensiblemente durante largo tiempo y, perfeccionando su vieja economía recolectora, se mantuvieron en ella sin más que algunos cambios y adquisiciones en el instrumental y la técnica (cfr. p. 34).

A lo largo del neolítico se empiezan a manufacturar instrumentos de cobre y zinc y de cobre y estaño, llega la crónica escrita —aun antes de la invención del alfabeto—, la forja del hierro y la escritura con un alfabeto. Pero éste es ya el período histórico, y vuelve a los comienzos para pasar revista a los logros del paleolítico, que pueden sintetizarse en instrumentos, fuego y lenguaje.

“Fue precisamente el trabajo el factor social que terminó de humanizar a uno de los primates” (p. 34). Tampoco ahora se puede saber qué entiende el Autor por este “uno” de los primates.

Los homínidos no inventaron el fuego; lo hallaron encendido por combustión natural, le temieron como todas las bestias, lo domesticaron y conservaron, y finalmente lo pusieron a su servicio, primero para un uso tecnológico general, y luego culinario (cfr. p. 35). Como puede verse, una vez más, ya se aplican sin rodeos a los homínidos términos que significan inteligencia y voluntad.

Sigue una proposición que contradice el sentido común más elemental: el aprendizaje y el lenguaje son cosa aparte de la capacidad de pensar. “Aparte de la capacidad de pensar, lo que distingue a los hombres de los restantes primates es su extraordinaria capacidad de aprender y el empleo de un lenguaje capaz de servir de vehículo a las ideas abstractas. Otros animales son capaces de pensar rudimentaria-

mente, de aprender y de comunicarse, pero incluso los más avanzados entre ellos están separados de los hombres por una brecha insalvable”. Pero el Autor no explica por qué es insalvable.

La conducta humana se basa en gran medida en el aprendizaje por medio del precepto, con el auxilio de un sistema de símbolos. El lenguaje, sistema de símbolos más característicamente humano que se conoce, juega aquí su papel principal. Pero todavía no sabemos cuál haya podido ser su origen ni a cuándo se remonte.

“Las lenguas de los pueblos contemporáneos considerados primitivos tienen principios definidos para combinar sus fonemas en morfemas, éstos en palabras y éstas en frases y oraciones con significado. Tales principios... permiten que la gente exprese en forma gramatical la dilatada variedad de conceptos que tienen significado en su cultura” (p. 36).

El lenguaje es un legado del hombre prehistórico, y tal vez de los homínidos de una etapa bastante lejana del paleolítico. “El examen morfológico de los cráneos de algunas formas homínidas anteriores al “Homo sapiens” no prueba que esto no pudiera haber ocurrido. Las deducciones sociológicas relativas al significado del factor trabajo en el desarrollo biológico de los homínidos están en el mismo caso, y más bien inducen a pensar que el trabajo ejecutado en grupos, hace ya muchos miles de años, estimuló el desarrollo del lenguaje y de sus correspondientes centros” (p. 37).

En cuanto a la evolución económica de la producción, el mesolítico no difiere sustancialmente del paleolítico, al menos en la economía. Es recolectora, con cambios de cantidad que preparan los cualitativos del neolítico; aparecen los instrumentos de obsidiana, el perro empieza a estar asociado al hombre; probablemente los rudimentos del arte de cuidar las plantas comenzaron entonces, como una

actividad posiblemente femenina, todavía de muy poca importancia.

Convencionalmente se considera que el neolítico se inició con la domesticación de las plantas, es decir, con la invención de la agricultura. La aldea de agricultores más antigua es la de Jarmo, en Irak, que pudo haber estado habitada alrededor del año 6750 a. C. Pero es posible pensar en algún poblado anterior, y parece correcto suponer que la agricultura se inició hace unos diez mil años. Jarmo está enclavada en el Semicírculo Fértil o Media Luna Fértil (*Fertile Crescent* en inglés) que se extiende desde el Golfo Pérsico, en Irán e Irak, hasta Israel y Jordania, con el punto más alto del arco en el sureste de Turquía. Allí la alfarería aparece hasta los niveles arqueológicos superiores, y todavía eran importantes las actividades recolectoras, “de manera que ésta y otras comunidades de su tipo pueden haber servido de transición entre la vieja economía no productora y la nueva economía productora de alimentos” (pp. 37-38).

Es, por tanto, la economía el criterio de distinción entre el paleolítico y el neolítico, según el Autor, y no el pulimento de la piedra, como se decía antiguamente.

Con la invención del cultivo se asentaron los grupos humanos en determinados territorios, edificaron aldeas, se hizo posible ejercer algún control sobre el azar, se liberó una parte del tiempo, se posibilitó experimentar nuevos métodos, mayor seguridad económica, etc.

Desde los comienzos del neolítico, hace unos diez mil años, hasta la invención de la forja del hierro, a finales del segundo milenio a. C., se acumularon cambios trascendentales. “Alrededor del año 8000 a. C. los pueblos de las colinas del semicírculo fértil y del noroeste de la India ya sabían lo suficiente para empezar a pasar de la caza y la recolección de frutas, hierbas, raíces y semillas a la agricultura y la vida pastoril. Algún tiempo después, al sureste de Asia, Mesoamérica y acaso las altas culturas de los Andes, llega-

rían al mismo nivel. Después de desarrollarse en estos centros la economía productora de alimentos se difundiría en la mayor parte del mundo” (pp. 38-39).

Seguidamente se hace una narración de la cronología de la aparición del cultivo de los principales granos, frutas, raíces, de la domesticación de los animales, de la alfarería, textiles, metalurgia, la escritura y el alfabeto. “El neolítico termina al iniciarse el trabajo de los metales. Alrededor de esa fecha comienzan también los registros históricos” (p. 41).

IV. *Las disciplinas antropológicas.*

Lo que se plantea en este cuarto capítulo es determinar el campo de estudio de la antropología —que, como ciencia, rara vez tiene algo en común con la antropología filosófica (cfr. p. 43)— y cómo se distingue de otras ciencias afines.

“La antropología como rama del conocimiento con cuyo nombre se agrupan varias disciplinas tiene a su cuidado el estudio del hombre, como primate, y el de sus creaciones materiales y espirituales que han llegado a formar parte de la vida social. Su campo aspira a comprender todos los pueblos del mundo y a abarcar el período transcurrido desde que las primeras criaturas parecidas a los hombres empezaron a dejar vestigios de sus organismos y de su actividad, hasta aquel punto de futuro humano que pueda ser previsto científicamente” (p. 43).

Esta descripción materialista la considera presuntuosa y poco precisa a continuación, prefiriendo tratar de precisar el campo de trabajo de la antropología, pasando por alto las definiciones. De este modo, el lector no encontrará ninguna definición de la ciencia de que se trata.

Según la naturaleza del material de estudio, se divide en “física (biológica) y cultu-

ral". Según la época a la que se refiere el material, en histórica, contemporánea o ambas cosas a la vez. Además, la antropología ha desarrollado diversos estudios especializados.

Clyde Kluckhohn enumeró siete especialidades en la rama biológica y otras tantas en la rama cultural. Las primeras son la paleontología de los primates o primatología, la somatología, los estudios de la evolución humana, la antropometría, los estudios de las razas pasadas y presentes y de las mezclas raciales, la llamada antropología constitucional y los estudios comparativos del desarrollo orgánico. Las especialidades culturales son la arqueología, etnografía, etnología, folklore, antropología social, lingüística antropológica y los estudios llamados de cultura y personalidad. Pero varias de estas especialidades representan simplemente los intereses científicos particulares de algunos especialistas, dentro del terreno más amplio de su disciplina (cfr. p. 44).

En Inglaterra suelen reconocerse sólo tres disciplinas: la antropología física, la arqueología prehistórica y la antropología social o estudio de la organización de la sociedad. Se concede gran importancia a los materiales etnológicos, pero hay propensión a olvidar la etnología como ciencia. No reconocen la lingüística antropológica.

Recoge también los siete nombres que se leen en el escudo —un mapa del mundo— del *Current Anthropology*, órgano de la asociación mundial de antropólogos del mismo nombre: antropología física, antropología social, etnología, folklore, lingüística, arqueología y prehistoria. El Autor prefiere adoptar cinco de estas siete disciplinas (el folklore y la prehistoria van implícitas en otras), pasando a describirlas.

La antropología física pretende la reconstrucción del pasado biológico de la especie humana, estudiando los fósiles homínidos y de los primates antecesores nuestros o emparentados con ellos. Además estudia las varie-

dades o razas actuales de la humanidad y sus relaciones históricas. Es histórica y contemporánea al mismo tiempo, y trabaja en los campos físico y biológico. No deja de relacionarse un poco con el campo social, porque la evolución biológica que estudia es afectada por el medio social que el hombre ha creado para vivir.

La arqueología estudia las culturas y civilizaciones extintas cuyos restos han sobrevivido a los pueblos que las crearon y se sirvieron de ellas, con el propósito de reconstruir su historia y el proceso de su cultura. Es fundamentalmente histórica y cultural. Para muchos arqueólogos el estudio de cacharros y fragmentos es también el medio de conocer algo de los procesos sociológicos implícitos en ellos.

La lingüística antropológica, disciplina de orientación sociocultural, histórica y contemporánea, tiene extraordinario desarrollo técnico actualmente. "Estudia el lenguaje, como abstracción que comprende todos los medios de comunicación social humana, y las lenguas particulares de todos los pueblos. Su tarea consiste en registrar y conocer los sonidos, vocabularios, sistemas fonéticos y estructuras de las lenguas, en clasificarlas de acuerdo con su parentesco y en reconstruir sus relaciones genéticas e históricas". Los antropólogos lingüistas se interesan particularmente, a diferencia de sus colegas no antropólogos, por las lenguas que nunca fueron escritas, pertenecientes a los pueblos llamados primitivos. Actualmente ha avanzado mucho en el estudio de los procesos del cambio lingüístico y de los factores sociales y culturales implícitos en él.

La etnología es esencialmente cultural y social, histórica y contemporánea a la vez, y tiene a su cuidado el estudio comparado de los pueblos, para formular una teoría del desarrollo de la cultura de la sociedad humana. Tiende a abarcar la totalidad de la cultura en el tiempo y el espacio, particularmente en el

terreno teórico. Para el estudio del pasado se apoya en la arqueología y en la historia, así como en las reconstrucciones históricas de la cultura. Para el estudio del presente depende de sus propias técnicas.

A la antropología social le concede el Autor gran importancia, a juzgar por la extensión con que la trata y puntualiza. Es un término más nuevo que el de etnología, y se acuñó cuando los antropólogos empezaron a trabajar con conceptos sociológicos y a interesarse en ciertos fenómenos que ocurrían en pueblos que vivían dentro del marco de sus antiguas tradiciones no occidentales, pero en estrecho contacto con occidente, por los colonizadores. Comprende principalmente la estructura social y los valores culturales, con frecuencia dentro de una situación de cambio sociocultural.

La estructura social —dice basándose en ideas de A. Pitt-Rivers (*The People of the Sierra*) y de Raymond Firth— comprende los diferentes tipos de grupos que la gente forma y las instituciones de las cuales participa. Al hablar de instituciones “no nos referiremos a organismos ni a grupos de gente, sino precisamente a las relaciones, o mejor dicho, a las pautas de relaciones que la gente sigue, trata de seguir o debe seguir en su interacción” (p. 47).

Elementos importantes de la estructura social general son: producción de bienes materiales, organización económica de la sociedad, sexo, edad, localidad común, parentesco, especialización social (o “status”).

Aunque la antropología social se emplee con fines aplicados, no es la rama práctica de la etnología, sino un estudio especializado desarrollado a partir de ésta, y con la que no debe confundirse. Y critica a algunos etnólogos que —por su filosofía particular más que por los resultados de la propia ciencia— desdénan y tildan de “deterministas los enfoques teóricos que hacen hincapié en la forma como el desarrollo de las fuerzas de producción de

los bienes materiales actúa sobre todos los aspectos de la vida social, al mismo tiempo que es afectado por ellos” (cfr. pp. 49-50).

Se trata, en estas últimas expresiones del Autor, de una manifestación más de la falta de apertura a otros enfoques científicos e incluso ideológicos, distintos del suyo. Necesariamente el materialismo es determinismo: lo que trata de evitar es que su teoría se vea afectada con etiquetas.

Advierte después que no se puede confundir el nombre de etnografía (descripción pura de las culturas) con el de etnología (análisis de las culturas). Y que el de antropología cultural —contraparte de la física o biológica— abarca: la arqueología, la lingüística, la etnología y la antropología social; aunque a veces los nombres de las dos últimas se intercambian con el de antropología cultural.

Por su parte, “el folklore tiene a su cargo la recolección y análisis de los dramas, los cuentos, las leyendas, la poesía y la música de los pueblos”, sobre todo cuando no han sido escritas, sino llevadas por tradición oral. Sus estudios requieren técnicas especiales (conocimientos musicales, por ejemplo) que ordinariamente no son del dominio del etnólogo corriente (cfr. p. 50).

Si consideráramos que el término prehistoria es el nombre de una disciplina, su campo tendría que ser necesariamente más limitado que el de la arqueología. Esta trabaja tanto en el período histórico como en el prehistórico. A veces, a los estudios prehistóricos les llaman prehistoria en Europa y arqueología prehistórica o simplemente arqueología —como prefiere el Autor— en América.

Hay que mencionar también el trabajo aplicado de los antropólogos, utilizando los conocimientos y métodos propios —u otros que no proceden totalmente de la antropología— como ayuda para resolver algunos problemas que surgen en la sociedad.

Por otra parte, la antropología tiene puntos de contacto con muchas disciplinas científicas.

ficas y humanísticas: la historia, la geología, la anatomía, la fisiología, la ecología, la ciencia política, la psicología social, los estudios de tecnología, artes, derecho, literatura y música, etc. No es, sin embargo, “el canasto de los retazos científicos”, sino “la vía que enlaza diversas disciplinas otrora incomunicadas”. Trata de “estudiar la conducta cultural, sin perder de vista la materia humana, en la cual se halla la base física de esa conducta, y tomando en cuenta que el hombre está asentado en un determinado territorio, con cuyos elementos (suelo, subsuelo, accidentes, características y peculiaridades, fuentes, clima, fenómenos meteorológicos, población animal y vegetal, etc.) está en relación para ordenar su vida” (p. 53). El enfoque del Autor es continuamente materialista: no hay lugar nunca para el espíritu ni, *a fortiori*, para lo sobrenatural.

Tras afirmar que la antropología se esfuerza “por comprender en forma integral los problemas bajo estudio”, y se caracteriza por “el estudio comparativo de sus materiales”, la defiende de la creencia de que sólo se ocupa de los pueblos primitivos —que viven al margen de las grandes civilizaciones del presente—, en cuya observación se desarrolla gran parte de los métodos antropológicos.

En cuanto a las limitaciones de la antropología, se suelen imputar “a su ya famosa corta edad” —justificada por el Autor: hubo una larga etapa en el camino evolutivo, desde la materia inorgánica a la organización en grupos, “antes de que el ser humano pudiera desarrollar su conducta cultural”, y el progreso del conocimiento ha seguido un camino semejante; por ello “la antropología fue una de las ramas del conocimiento que se presentaron más tarde”— y “a las dificultades implícitas en la naturaleza de sus materiales de estudio” (p. 55). Limitaciones ciertas, pero —y el Autor insiste en su enfoque ideológico— “algún día habrá que determinar si las ideologías actuales del mundo civilizado de occi-

dente, en el cual la antropología parece haber alcanzado su mayor popularidad, no han contribuido en alguna medida a trabar el conocimiento antropológico” (pp. 55-56).

Al interrogante sobre la permanencia de la antropología como ciencia unitaria o su desintegración por el desarrollo propio de sus disciplinas constitutivas, el Autor se inclina por lo primero.

Muchos de los logros de esta ciencia se difundirán progresivamente, y “pueden considerarse resultados del pensamiento científico general, propiciados por la naturaleza integrativa y un tanto fluida del campo antropológico, que ha tenido la virtud de atraer a estudiosos de tan diversos campos” (p. 57).

V. *El concepto de cultura.*

En el Prefacio advertía el Autor que, para este capítulo, tomó mucho de unas conferencias dadas en 1951 por el doctor R. N. Adams.

Comienza encadenando una serie de afirmaciones que harán posible entender la definición de cultura que se adopta y las características de la consiguiente conducta cultural.

Cultura es el modo de vida de los miembros de cualquier sociedad humana, como se manifiesta en sus hábitos de acción y de pensamiento aprendidos, y necesariamente compartidos por muchos individuos en el seno de la sociedad. También los productos de la actividad mental y física de los miembros de la sociedad, si forman parte de la vida diaria, se incluyen en ella. “Esta definición puede utilizarse con razonable seguridad para conocer la vida actual de una tribu..., e incluso una nación” (p. 59).

Por otra parte, la sociedad se define como “una agrupación de personas de ambos sexos que viven en asociación más o menos permanente o estable, que se han organizado para llevar a cabo sus actividades y satisfacer sus necesidades cotidianas de orden material y

espiritual, y que tienen conciencia de su afiliación al grupo total". El trabajo es el medio por el que mantienen su existencia física y la base de la cual emergen las relaciones más importantes entre los individuos y los grupos (cfr. p. 59).

La actitud antirreligiosa del Autor parece como si fuera *in crescendo*: "la cultura de la sociedad es un fenómeno que debe ser comprendido en términos totalmente ajenos al sobrenaturalismo. Esta es simplemente una exigencia sin la cual no puede trabajar la ciencia. La cultura no es un fenómeno orgánico en sí misma, pero tampoco tiene un carácter sobrenatural" (pp. 59-60).

La cultura es un fenómeno psicológico que, junto con la sociedad misma, tiene una contrapartida física, "el sistema nervioso humano, que no es ni más ni menos que un producto de la evolución biológica y de la materia en general" (p. 60). Parece que lo que esto quiere decir es que el pensamiento no es actividad de un alma espiritual y racional, sino del sistema nervioso.

Conducta cultural es "aquella gran parte de la conducta total cuyos lineamientos básicos son transmitidos por unos miembros de la sociedad a otros, de una generación a otra" (p. 60). Característica de la cultura es ser enseñada y aprendida.

Este aprender no significa que no existan los instintos, esos impulsos básicos del organismo que compelen al individuo a la acción. "La repetición satisfactoria de una acción determinada cada vez que se presenta el mismo impulso en las mismas condiciones forma un hábito. La falta de satisfacción impide la formación del hábito, o tiende a borrarlo, si ya estaba formado" (p. 60). Como puede verse, es la teoría sobre los instintos y los hábitos del materialismo. Pero hay también hábitos, dice el Autor, derivados de las motivaciones adquiridas en su cultura.

Mientras que los restantes animales sólo pueden aprender por el ejemplo y la experien-

cia, los humanos aprenden por medio del precepto, usando imágenes y símbolos de las cosas y evocando mentalmente las situaciones, sin esperar que se presenten situaciones concretas que deban ser resueltas de inmediato. Para poder simbolizar —"atributo distintivamente social y humano"—, el hombre cuenta con su capacidad de hacer abstracciones y generalizaciones y de tomar decisiones para aplicar símbolos a las cosas, además de un complejo aparato fonador y la habilidad de servirse de un lenguaje. Así se explica la creación de culturas y su transmisión. Queda flotando la idea de si "los restantes animales" —en sus explicaciones de cátedra, éste era el modo habitual de expresarse— tengan la posibilidad de aprender por sí mismos, inteligentemente, "cuando se presentan problemas que deban ser resueltos de inmediato".

Al hablar de la naturaleza de los símbolos, muestra a la vez qué entiende por "cosa real": únicamente lo captable por los sentidos. "Los símbolos son cosas reales en el sentido de que son físicamente perceptibles. Las cosas simbolizadas pueden no ser reales en absoluto, aunque sí lo sean todas aquellas que, por estar constituidas por materia, tienen existencia objetiva fuera de la mente humana. La palabra 'infierno', por ejemplo, puede decirse de viva voz o por escrito y puede representarse gráficamente en formas imaginarias, de manera socialmente comprensible. En cambio, la cosa simbolizada por la palabra puede no ser real y podría no existir, no haber existido ni llegar a existir nunca" (p. 62).

El proceso de transmitir la conducta aprendida produce el fenómeno que R. Linton, en *Estudio del hombre*, llama herencia social, a la cual, transmitida de generación en generación, nos referimos cuando hablamos de cultura.

La diferencia de comportamiento de los miembros de sociedades diferentes es debida a su diversa herencia social. Los hombres —dice citando a Ralph Turner (*Las grandes*

culturas de la humanidad)— “matan enemigos, adoran a Dios, manipulan la naturaleza. Pero hacen estas cosas de muchos modos diferentes”. El Autor añade que “casarse, por ejemplo, es un fenómeno social que ocurre en todo el mundo. Pero las formas de casarse están sujetas a usos culturales bastante variados” (p. 62). Es una reducción muy simplista de los temas al dato puramente material y estadístico.

La enseñanza y aprendizaje de la cultura se realizan por el proceso de la *enculturación* o *endoculturación*. Así se hace miembro efectivo de la sociedad al niño, que nace sin ninguna cultura. Por medio de un aspecto específico de ese proceso, llamado *socialización*, se le enseña además a comportarse en relación con otros miembros de su sociedad y a compartir con ellos las premisas normativas (o valores) de su grupo (cfr. pp. 62-63).

Los hábitos para resolver los problemas ordinarios los recibe el hombre por entrenamiento. Por el hecho de ser compartidos reciben también el nombre de costumbres (o, según G. P. Murdock, de costumbres los hábitos de acción y de ideas colectivas los de pensamiento). Son distintas en cada sociedad, lo que explica por qué su enseñanza produce distintas conductas culturales, aunque no por qué las conductas son diferentes.

Lo son, por un lado, por la selección que cada una tiene que hacer entre el cúmulo de normas de conducta que responden a los problemas que se plantean: la suma total de las conductas humanas posibles es tan vasta y llena de contradicciones que la selección se impone. Además, cada cultura elabora más determinados aspectos de su contenido; y hay muchos rasgos culturales que nunca llegaron a muchas culturas particulares ni fueron inventados en ellas (cfr. p. 63).

Nuestra *enculturación* —esencial para convertirnos en personas entrenadas para la vida social— también desarrolla en nosotros cierta manera de sentir y pensar, llamada et-

nocentrismo. Por ello, los miembros de una cultura piensan que su selección de modos de satisfacer las necesidades humanas es la mejor, sin apreciar que, para los de otras culturas, son distintos los modos buenos. Lo que es bueno para un pueblo no tiene por qué serlo necesariamente para otro.

La cultura es compartida por efecto del proceso de enculturación, y por los mecanismos compensatorios y de castigo que toda sociedad tiene, para el logro de la conformidad de sus miembros.

Aunque, por supuesto, existen muchos rasgos de carácter individual, y distinciones de edad y sexo, con sus diferentes comportamientos. Puede haber igualmente ciertos grupos (por ejemplo, las clases sociales) que practiquen subculturas, es decir, variantes específicas de la cultura total. E incluso pueden darse diferencias subculturales de carácter regional (cfr. p. 65).

Los rasgos o elementos culturales son las unidades más pequeñas de una cultura: puede ser una botellita de refresco, una manera usual de saludarse, un dictado moral, etc. Se dan en cualquier pueblo, pues “para el antropólogo no hay ningún grupo humano inculto..., la cultura no es más que el modo de vida ordinario y absolutamente universal del ser humano en la sociedad” (p. 65).

Los rasgos culturales pueden ser *universales*, *alternativas* y *especialidades*. Los *universales* corresponden a todos los miembros normales de la sociedad. Las *alternativas* son sencillamente maneras alternativas de hacer las mismas cosas, o variantes elegidas dentro de un margen permitido socialmente. Las *especialidades* son los rasgos y normas que corresponden a los grupos de edad, los sexos, los individuos que se especializan en algo, etc.

Los universales son más frecuentes en las sociedades pequeñas y homogéneas, aunque se dan en todas y les proporcionan cohesión; son los más constantes y fáciles de reconocer.

Las especialidades se hallan en proporción

mayor en las sociedades de gran desarrollo tecnológico. Aunque no todas las personas las practiquen, muchas pueden reconocerlas en la conducta de otros miembros de la sociedad, y otras muchas desconocerlas. Uno de los ejemplos que cita el Autor al respecto es significativo y coherente con su actitud ideológica: "Un agricultor corriente probablemente desconoce las técnicas adivinatorias (y el adivino no estaría dispuesto a enseñárselas), pero las identifica y confía en ellas cuando un especialista las pone en juego en su obsequio" (p. 67).

Las alternativas "tienden a reflejar algo de la dinámica de la cultura. En el área indígena de Guatemala, un antropólogo ha señalado, en forma simplista, que calzar zapatos, calzar sandalias de hule y llevar el pie descalzo son rasgos alternativos" (p. 66).

Las universales y las especialidades se hallan en el centro de la cultura, y las alternativas en una parte exterior, más fluida, de la misma, lo cual puede reflejar el hecho de que van entrando o saliendo de ella.

Entre los rasgos culturales se comprenden "los hábitos ideativos, los hábitos de acción y los productos de las ideas y las acciones. Algunos antropólogos prefieren referirse a la cultura haciendo hincapié en el comportamiento, que consiste en las normas e ideas que existen en la mente de la gente (cultura encubierta) y en la conducta que la gente expresa en la acción, los movimientos y el lenguaje (cultura manifiesta)" (p. 67). No obstante, todo está relacionado: en una comunidad indígena los propósitos, las técnicas y las ideas de la gente para elaborar tortillas "no pueden estar divorciadas de la piedra de moler, la cal, el fogón y otros artículos materiales" (p. 68).

Para comprender el concepto de cultura, sin embargo, es preferible no pensar en cosas, sino en algo que signifique acción, como la que denotan los verbos, en gente comportándose e interactuando recíprocamente.

Los rasgos guardan relaciones —llamadas por algunos función— de interdependencia e interacción. A las asociaciones funcionales de rasgos les llamamos complejos, que a su vez se asocian entre sí, en la ejecución de las actividades necesarias para el mantenimiento de una institución. Pone como ejemplo la familia, aunque no se pueden equiparar siempre los complejos a las instituciones.

Las actividades institucionales en una sociedad están también funcionalmente interrelacionadas: es lo que se llama integración de la cultura. "En una comunidad rural de Guatemala, por ejemplo, el complejo agrícola del maíz, que es parte esencial de las instituciones económicas, no puede estar divorciado de la institución familiar, de manera que ésta se enlaza con aquéllas... Todas las culturas del mundo tienen algún grado de integración, que puede ser variable" (p. 69).

Los aspectos ideológicos de una cultura también participan en el proceso de integración. Toda sociedad tiene una conciencia social, constituida por una serie de principios —ideas, temas postulados o premisas fundamentales— que son de dos clases: de conocimiento y normativos. Los primeros se refieren a lo que los miembros de la sociedad creen que es la naturaleza del hombre y del mundo que lo rodea. Forman parte del sistema de conocimiento de la sociedad y comprenden la lógica de la misma, con sus premisas, sus razonamientos y sus conclusiones. Este sistema tiene muchos aspectos correctos, basados en el más sólido sentido común y en la experiencia. Simultáneamente contiene muchos aspectos simplemente simbólicos, que pueden no reflejar en absoluto la realidad del mundo material; y muchas conclusiones científicamente incorrectas, surgidas de la aplicación del raciocinio a premisas no correctamente fundadas. Los antropólogos, sabedores de esa simultaneidad de postulados compatibles e incompatibles con el pensamiento científico, suelen clasificarlos en categorías que reflejan

la neutralidad de la situación: etnobiografía, etnometeorología, etnopsicología, etnoanatomía, etc. "Así se distingue el saber transmitido por cualquier cultura en cualquier campo del conocimiento del saber estrictamente científico" (pp. 69-70).

Los principios normativos —valores— de una sociedad resumen la moral del grupo, dan forma a las actitudes y contribuyen a perfilar las metas de los individuos. "La moral, como todos o casi todos los aspectos de una cultura, desempeña una función social importante para el mantenimiento del grupo al cual corresponde", si bien, como todos los demás factores, tiene un considerable margen de variación de los distintos pueblos. "Su contacto con múltiples sociedades y culturas diferentes ha llevado a los antropólogos a pensar que el hombre no es moral ni inmoral por naturaleza", sino que cada uno lo es en la medida que cumple los preceptos del código de ética de su grupo. "La idea de relatividad que introdujimos en las páginas anteriores se extiende a los dominios de la moral en el estudio de la cultura, y es allí tan útil como en cualquier otro campo" (p. 70).

Por otra parte, hay que tener en cuenta que, junto a rasgos compartidos por casi todos los miembros de una sociedad, están los rasgos particulares de grupos específicos "(las clases, por ejemplo)".

Según algunos antropólogos, los principios ideológicos básicos de una sociedad influyen constantemente en su conducta y son el factor principal de integración, confiriendo a la cultura su forma peculiar. Pero, ¿cómo llegan a formarse estos principios fundamentales, sistemas de valores y actitudes o como se quieren llamar? El Autor contesta que lo más importante es el influjo ejercido por los factores tecnológicos y materiales.

Y explica de nuevo su teoría materialista: "tales principios no surgen de la nada, sino del seno mismo de la sociedad, cuya base de sustentación, en último análisis, es su capaci-

dad física para producir bienes materiales y su organización del trabajo productivo. Sobre esta base se establecen las relaciones que garantizan la sobrevivencia material de todos los miembros de la sociedad... De la organización económica depende la producción de bienes materiales, que es imprescindible para la sobrevivencia de los miembros de la sociedad" y tiene, por tanto, siempre un carácter social (cfr. pp. 71-72).

Volviendo al tema de la integración, hay que tener en cuenta también que estos procesos están condicionados por los cambios culturales, que se producen continuamente, aunque con intensidad y extensión diversas según la situación histórica.

Los antropólogos históricos citan la invención y la difusión de rasgos y complejos como los mecanismos principales del proceso. Hay estudios que indican que la domesticación de las plantas y animales, el concepto del cero, la escritura, etc., fueron inventados independientemente en una o dos partes del Viejo Mundo y en alguna del Nuevo, difundiéndose después a otras regiones. Con los estudios de difusión se ha seguido el rastro de muchos rasgos y complejos en su traslado de unas culturas a otras. Y cita como rasgo de difusión "más dramático" el del tabaco, domesticado en la América aborígen, difundido después por todo el mundo, hasta volver a su punto de partida.

La difusión ha sido más frecuente que la invención, porque ésta, a pesar de su aparente novedad, emerge del propio medio sociocultural, por lo que algunas sólo pueden darse en determinadas circunstancias.

Los rasgos y complejos —tanto inventados como difundidos— necesitan un período de ajuste, que forma parte del de integración, a la cultura total, operando en dos direcciones: adaptación a la cultura y modificación de ésta, para permitir la adaptación.

Otro mecanismo de cambio es el préstamo cultural, idéntico al de difusión, pero con re-

ferencia al “proceso total de adquisición de nuevos elementos y de cambio e integración que sufre una cultura poniendo el acento en la cultura total y no en los elementos que se introducen” (p. 75). Depende del contacto entre pueblos de distintas culturas; puede ocurrir entre dos grupos de cultura disímil, o entre los miembros de un grupo e individuos aislados de otro, como en el caso de los exploradores y misioneros solitarios. “Incluso se conocen casos de pueblos que intercambiaban productos materiales sin entrar en contacto personal directo” (trueque silencioso) (cfr. p. 75). Parecido a éste es el cambio originado por los productos comerciales despachados de un lugar a otro, sin trato personal de productores y usuarios. También originan cambios culturales las ideas transmitidas por la radio, libros, etc. Todo esto se deja ver, dice el Autor, en el contacto entre los pueblos conquistadores y los conquistados.

Un tipo diferente de contacto es el promovido por los programas de aplicación de bienestar social, cuyos trabajadores tienen la misión de cambiar algunos aspectos de la vida social y cultural de los pueblos donde actúan. “Su trabajo tiende a afectar especialmente la esfera de la salud, la higiene, la dieta, la educación formal, la tecnología agrícola, a veces las manualidades, la utilización de los recursos, etc.” (p. 76).

Por lo general, una cultura acepta fácilmente algunos rasgos, con dificultad otros, y puede rehusar la adopción de otros más: depende del carácter de los rasgos, de su grado de compatibilidad con los ya existentes, de su necesidad sentida o no en la sociedad, etc. Los objetos materiales —como las herramientas— son rasgos que pueden aceptarse con facilidad, demostrada su eficacia y sus ventajas sobre los actualmente existentes.

Al ingresar en una cultura, un rasgo sufre alteraciones en cada uno de los tres aspectos que pueden considerarse en él: forma, función y significado; o se toma sólo la idea

básica y se le da una nueva forma, etc. En este proceso, cada cultura pone en juego sus restantes mecanismos de cambio y desarrollo, y así mantiene en marcha sus procesos de integración, es decir, de reajuste de las cosas nuevas a las viejas y de todas ellas entre sí. “Una cultura siempre está en proceso de integración, porque siempre está en proceso de cambio” (p. 77).

Hay que citar también, a este respecto, la *dimensión social* (Ch. Erasmus, *Las dimensiones de la cultura*), rasgo que está determinado por la proporción de individuos que lo practican en el grupo social, y dato importante para observar la dinámica cultural. El cambio de la cultura se inicia por medio de los individuos: uno descubre un principio, o trata de utilizar prácticamente uno ya conocido, o introduce variaciones en otro, o combina en formas nuevas algunos elementos viejos, o toma prestado un rasgo de otra cultura. Hasta ahí el nuevo elemento no tiene carácter cultural, pues ha entrado en el grupo porque uno de sus componentes lo posee, pero todavía no forma parte de las relaciones sociales. Ocasionalmente puede ocurrir que la innovación sea hecha por varios individuos —aunque más que los grupos es el individuo el verdadero innovador— en estrecha asociación para hacerla, y entonces el rasgo tiene carácter cultural, con una reducida dimensión social. En cualquier caso, después de que el rasgo ingresa en la periferia de la cultura, se inicia un proceso de duración variable, durante el cual logra aceptación social o es rechazado. Al aceptarlo, la gente puede evaluarlo frente a otro rasgo con el que pudiera estar en competencia. A esto sigue el proceso de integración del rasgo a la cultura.

Pero las relaciones del individuo con su cultura van más allá. Esta imprime su huella en el individuo, sin eliminar totalmente las tendencias individuales. “De ahí que siempre existan diferencias entre las normas para la conducta dadas culturalmente, y la conducta

efectiva de los individuos que portan la cultura" (pp. 78-79).

Apoyados en esto, los antropólogos distinguen entre cultura ideal y cultura real. En toda cultura existen contradicciones, derivadas del hecho de que los individuos se las arreglan para crear mecanismos —que no impiden el funcionamiento de la cultura— para violar con regularidad ciertas normas e ideales. Cuando el conflicto llega a ser grande, se produce el cambio. Posiblemente la cultura cambia "en el breve lapso que separa a dos generaciones" (p. 80).

"Con todo, a pesar de las tendencias individuales, de la dimensión social diferencial de los rasgos culturales, de las variaciones subculturales de clase o región, de las diferencias entre las generaciones, y de su continuo proceso de cambio, es precisamente la cultura la que inspira, regula y guía la mayor parte del comportamiento de cualquier individuo en cualquier sociedad particular. Este es, ni más ni menos, el alcance del concepto que hemos tratado de introducir en las páginas anteriores" (p. 80).

CONSIDERACIONES CRÍTICAS.

Quizá lo más significativo a la hora de valorar estos aspectos sea recordar las primeras páginas del libro. En la página 9 se refiere a dos problemas: el origen de la vida y su desarrollo. El primero lo liquida rápidamente, diciendo tras unas breves disgresiones que "continúa desafiando el conocimiento". El segundo —al que en un planteamiento verdaderamente científico no podría pasarse sin haber resuelto el primero— lo considera totalmente solucionado con el evolucionismo, que en el resto del libro el autor se limita a exponer, dando por supuesta su evidencia.

Persuadir al lector de este evolucionismo materialista, parece ser el objetivo fundamental del libro: teniendo esto en cuenta, ya no

resulta extraño que el discurso sobre qué sea la Antropología —tema teórico del libro— se retrase hasta el cuarto capítulo.

Sobre la antropología dirá que es preferible evitar las definiciones. Al describirla, afirma que se trata del estudio "integral" del animal hombre. La descripción podría parecer contradictoria, al extender el campo de estudio de la antropología a las "creaciones materiales y espirituales" del hombre como *primate* (cfr. p. 43); pero hay que tener en cuenta que el origen de esas creaciones espirituales lo pone el autor exclusivamente en el sistema nervioso humano, "que no es ni más ni menos que un producto de la evolución biológica y de la materia en general" (p. 60). La cuestión sobre el modo en que algo puramente material pueda ser causa de actividades espirituales, no es problema para el autor: ni siquiera la plantea.

No deja de resultar chocante, por otra parte, la amplitud de la misión que, según Noval, tiene encomendada el antropólogo, y la clarividencia con que la ejerce, "sabiendo que el sistema de conocimiento de cualquier sociedad puede contener simultáneamente postulados compatibles e incompatibles con el pensamiento científico" (pp. 69-70). Son los antropólogos los encargados, siempre en opinión del autor, de distinguir "el saber transmitido por cualquier cultura en cualquier campo del conocimiento" —Noval no ha dudado lo más mínimo en extender dicho campo al de la moral y los principios éticos de la sociedad— "del saber estrictamente científico" (pp. 69-70).

Además, una buena parte de la disgresión del autor está basada en un cúmulo de meras suposiciones. Algunos ejemplos:

— "En los estratos de la mayor parte del paleolítico sólo han aparecido instrumentos de piedra. Sin embargo, *se considera* que la principal función de los mismos *ha de haber sido* la de manufacturar otros instrumentos..." (p. 34).

—“Hace más de cien mil años hubo homínidos... *Probablemente* tales grupos ya poseían una lengua... Aunque no tenemos manera de saberlo con certeza, se supone también que estos homínidos tenían creencias de tipo espiritual...” (pp. 32-33).

—La antropología aspira a comprender al hombre desde sus inicios “hasta aquel *punto del futuro* humano que pueda ser previsto científicamente” (p. 43).

—En la página 37, después de aducir como argumento a favor del lenguaje como legado del hombre prehistórico, el hecho de que el examen de los cráneos de algunas formas homínidas *no prueba que esto no pudiera haber ocurrido*, afirma que “las deducciones sociológicas relativas al significado del factor trabajo en el desarrollo biológico de los homínidos *están en el mismo caso*” (p. 37). Teniendo en cuenta la importancia fundamental que, según el autor, el trabajo tiene en el proceso evolutivo, la argumentación resulta de lo más pobre.

Con frecuencia, tampoco el lenguaje resulta suficientemente preciso:

—“Pero sea cual haya sido el curso de la evolución, el parentesco del hombre con todos los primates restantes es obvio. Reconocerlo es lo esencial” (p. 13).

—“Mucho tiempo después, pero hace más de cien mil años, en extensas regiones del Viejo Mundo habitaban seres que fabricaban instrumentos” (p. 15).

—“El propio cerebro, necesario, lo mismo que los sentidos para dirigir la actividad de las manos, también se desarrolló *a saltos* con la influencia del trabajo” (pp. 15-16).

—“Los homínidos no inventaron el fuego... les sirvió quizá para alumbrarse... y manufacturar algunos instrumentos de madera” (p. 35).

—“Las primeras criaturas *parecidas* a los hombres...” (p. 43).

—Y así otras muchas afirmaciones.

La bibliografía citada por el autor es es-

casa, y está orientada siempre al determinismo materialista o al naturalismo más absoluto.

Aunque la ideología marxista del autor queda fuera de toda duda, sólo en dos ocasiones cita a uno de los “clásicos” del marxismo, Engels, y no textualmente (pp. 15 y 56) (quizá esto sea debido a la situación política del país en el año de la edición de la obra).

En la base del libro, y como eje alrededor del cual gira todo su contenido, está —como acabamos de decir— el pensamiento marxista del autor, que se trasluce en las ideas capitales —fundamentos que el autor considera indiscutibles, y cuya evidencia da por supuesta en todo momento— del libro.

Noval considera el ateísmo más radical “simplemente como una exigencia sin la cual no puede trabajar la ciencia” (pp. 59-60).

El evolucionismo materialista, que Marx calificó como *fundamento* de su teoría, parece ser el tema central del libro.

Lógicamente, este materialismo —que le conduce, con simplificación también típicamente marxista, a reducir lo real a lo simplemente percibido— lleva anejo un determinismo que ahoga la libertad más elemental (esto se hace especialmente patente en el capítulo V, cuando explica la transmisión de la cultura, su teoría sobre los hábitos, etc.).

El hombre queda, como es corriente en los planteamientos de este tipo, incluido en el proceso evolutivo, y no es más que un simple eslabón —“quizá ni siquiera el producto final” (p. 17)— y consecuencia de esa evolución.

Es probable que la idea de que *el hombre es un animal* sea la más repetida y recordada a lo largo de todo el libro, y parece, por su insistencia, uno de los mensajes fundamentales del autor. Es cierto que afirma la existencia de una “brecha insalvable” entre el hombre y los demás animales, pero no explica en qué pueda consistir esa brecha. Teniendo en cuenta otras afirmaciones recogidas a lo largo

del libro —“tenemos datos de algunos animales, que eran distintos del “Homo sapiens”, pero poseían rasgos de los cuales han llegado a inferirse incluso creencias de las que consideramos de tipo espiritual. (Posiblemente ni la ideología sea un atributo exclusivo del hombre actual)” (p. 16); hay “otros animales capaces de pensar rudimentariamente, de aprender y de comunicarse” (p. 35)—, la “brecha” parece reducirse a una mayor “intensidad” y perfección en la forma de realizar algunas acciones.

Como se ha visto en la exposición del contenido, Noval afirma la evolución como estrechamente relacionada con el trabajo y lo económico.

En este punto, el autor es plenamente fiel a las “intuiciones” de Engels sobre el “papel que desempeñó el trabajo en el proceso de hominización del mono”, o de Marx sobre la importancia de la producción de los propios

medios de existencia para que el hombre empiece a distinguirse del animal.

En las referencias —forzadas en la mayoría de los casos— a las clases y a la lucha entre ellas, la consideración de lo económico como fuente de la moralidad, etc., Noval tampoco expone nada original: son simples manifestaciones de su ideología marxista.

El relativismo moral, afirmado tan explícitamente por el autor, también resulta incompatible con el Derecho natural. A lo largo de la exposición del contenido hemos ido encontrando algunas de sus formulaciones, una vez más totalmente gratuitas: consideración de la moral como un factor cultural más, que “como todos los demás factores culturales tiene un considerable margen de variación en los distintos pueblos”; “el hombre no es moral ni inmoral por naturaleza”, lo es simplemente en la medida que cumple los preceptos característicos de su propio grupo; etc.